ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA

VERDADE E ERRO NO POEMA DE PARMÊNIDES

Giovanni Casertano
Università di Napoli

Também na história da filosofia existem lendas. Não só as lendas que acompanham a vida – e os episódios da vida – de filósofos mais ou menos importantes e significativos, mas também as que estabelecem as coordenadas do pensamento deles e da sua reflexão teorética; e isto sucede principalmente com os grandes filósofos. Tende-se, quase sempre desde o princípio, a construir uma "imagem" de um grande filósofo, que depois viaja autónoma e repetitivamente durante séculos, até chegar a nós. A imagem simplifica, esquematiza, fixa alguns caracteres defendidos como essenciais, e entrega-os à posterior tradição especulativa, que propende substancialmente para a sua conservação e perpetuação. Acaba então por acontecer que os filósofos e os históricos trabalhem mais sobre a imagem de um grande filósofo que sobre o texto dele. Essa imagem é como se fosse uns óculos, e cedo nos habituamos a considerar a doutrina de um filósofo apenas através deles. Por um lado, tudo isto é inevitável: não se pode "repensar" a filosofia de um grande filósofo senão através da sua re-interpretação, da sua leitura à luz do que são as nossas exigências de compreensão e de especulação. Por outro lado, a tarefa da historiografia filosófica deveria ser exactamente a de adquirir a consciência das múltiplas "estratificações" que sobre os textos, especialmente dos grandes filósofos, foram construídas pelas sucessivas interpretações. Não, claramente, para chegar a uma impossível restauração do "texto em si", a um improvável "originário e autêntico significado" de um texto filosófico da Antiguidade, mas para tentar restabelecer, nos limites do possível, qual o circuito histórico e hermenêutico que um texto de filosofia antiga devia certamente possuir no interior do contexto cultural em que nasceu e teve significado.

Cedo se construiu também para Parménides uma imagem que imobilizou a sua doutrina por meio de características bem precisas, "falsificando-a" de maneira mais ou menos arbitrária. E isto sucedeu desde o início, se é verdade, mas não há motivo para duvidar que seu grande discípulo Zenão teve que defender a doutrina do mestre dos muitos opositores que a criticavam e a deformavam[1]. Cedo Parménides apareceu como um filósofo "isolado", alheio ao contexto cultural em que operava, e cujas teses pareciam estranhas e inusuais. Para Platão, que o considerava já um "antigo", cujas palavras eram difíceis de perceber plenamente, porque parecia falar como se "sobrevoasse por cima das nossas cabeças" [2], ele era sim um "pai venerável e terrível" [3], mas um pai incómodo, difícil de enquadrar, e que talvez fosse necessário matar[4], mas apenas para o fazer renascer, e, portanto, para o salvar. Depois de Platão, Aristóteles fixou as características da doutrina do Eleata com a imagem do στασιότης, do imobilizador da realidade[5], e com estas características a imagem de Parménides viajou da Antiguidade até aos nossos dias.

Mas quais são estas características? Uma filosofia que nega a multiplicidade dos fenómenos para defender a unicidade e a imobilidade de uma realidade sempre imutável e estática; ou pelo contrário, que considera a realidade fenoménica como uma simples aparência privada de qualquer valor gnoseológico e ontológico; que defende a existência apenas do "ser", um ser ainda por cima dificilmente compreensível e interpretado desde a Antiguidade das mais diferentes maneiras, como uma entidade ontologicamente separada e abstracta, quase divina, ou como expressão de uma simples forma verbal; um ser que estabelece uma divisão irreparável entre verdade e opinião, e portanto entre razão e sensibilidade, instaurando também uma nítida dicotomia de valores entre um plano e o outro; por isso, uma filosofia que está sempre na origem do racionalismo, do anti-empirismo, do anti-cientificismo, do pensamento metafísico e por conseguinte da "metafísica ocidental", etc. É verdade que, especialmente na historiografia filosófica da segunda metade do século XX, houve muitos trabalhos de estudiosos que se empenharam em redimensionar esta imagem e em tornar a levar o pensamento de Parménides às mais concretas exigências culturais da sua época e do seu meio, mostrando a íntima ligação que unia o filósofo de Eleia a elas. Pessoalmente, creio

[1] *Cf.* PLAT. *Parm.* 128c-d.
[2] PLAT. *Soph.* 243a-b.
[3] PLAT. *Theaet.* 183e, e Sócrates acrescenta que, mesmo parecendo-lhe Parménides um homem de uma "profundidade nobre em todos os aspectos", temia não conseguir compreender as suas palavras e ainda mais qual fosse o seu pensamento ao dizê-las (184a).
[4] PLAT. *Soph.* 241d.
[5] PLAT. *Theaet.* 181a; ARISTOT. π.φ. fr. 9 Ross.

ser esta a linha historiográfica a seguir, e creio haver também no interior dela muitas coisas que devem ser esclarecidas e interpretadas. Porque este tipo de investigação não só enquadra melhor o pensamento do Eleata no processo histórico ao qual pertence, enraizando-o num mundo concreto de debates, de polémicas, de tomadas de posição sobre problemas gnoseológicos, e também de epistemologia, de astronomia, de física, de biologia, de embriologia; mas também e principalmente porque desta forma faz realçar melhor a sua originalidade e a sua força especulativa, que foram certamente grandes, se impressionaram não só um Platão e um Aristóteles, mas também um Hegel e um Einstein.

Desta obra de remoção da estratificação e de redimensionamento das doutrinas de Parménides, o poema do Eleata, nos cerca de 160 versos que dele nos restam, ganhou nova luz, e embora pequenos particulares nos possam parecer ainda fugazes ou desbotados, o desenho geral da obra é-nos bastante claro. Há uma introdução, majestosa e inspirada, no estilo da tradição épica, que narra uma experiência intelectual extraordinária: a "revelação" de uma deusa. Mas uma revelação que nada tem de místico, ou de iniciador, e não é outra coisa senão o delinear de um ambicioso programa de investigação que possa levar ao conhecimento de todas as coisas, em todos os sentidos, em todos os campos do saber humano. E depois há uma penetrante discussão sobre a "via" que conduz a este saber, isto é, uma discussão sobre o método através do qual se pode construir este saber, e que distingue nitidamente o homem que sabe dos homens que nada sabem, que têm peito e mente indecisos, que se deixam arrastar, surdos e cegos, pelas tortuosas sendas da vida, que não sabem avaliar. E há ainda a grande intuição da relação que une e distingue a experiência de todos os dias, o mundo polimorfo das coisas que acontecem e sobre as quais não há verdadeira certeza, e o mundo abstracto e formalizado da verdade científica, aquele mundo da verdade sem contradições: o coração da verdade bem redonda que só a poucos é dada a possibilidade de se aperceberem dele. E há por fim o cenário maravilhoso e solene em que se movem os astros e a terra, as estrelas e os homens, com os seus desejos e paixões, as suas aspirações e pensamentos, os seus corpos e mentes. Tudo medido pela inflexível lei de uma Necessidade racional e eterna que mantém firmemente no interior dos seus poderosos grilhões todas as identidades e todas as diferenças de tudo quanto nasceu, é e perecerá.

Já foi dito, com justiça, que se a Grécia é a origem da filosofia, Parménides é a origem desta origem. De facto, embora a grande filosofia grega traga os nomes de Platão e de Aristóteles, e a sua encenação se desenrole em Atenas, o centro do mundo grego, houvera prólogos não menos importantes, a Este e a Oeste desse centro, sem os quais aquela luz não se

teria acendido. A Oriente existira o pensamento científico dos Milésios, mas também a inquietante e ambígua palavra de Heráclito, aquele filósofo que turba e turbará sempre o sono dos cientistas, para usar uma belíssima expressão de De Santillana. A Ocidente apareceram dois poemas que colocaram as bases e delinearam os limites do que teriam sido daí em diante a filosofia, a filosofia da natureza e a metodologia científica: em Eleia, o livro de Parménides, e mais a Sul, na Sicília meridional, um pouco mais tarde, o livro daquele extraordinário filósofo, cientista, visionário, poeta, que vivera na dourada cidade de Ákragas. Entre Oriente e Ocidente moveram-se os Pitagóricos. Com as doutrinas pitagóricas, que do extremo oriente do mundo grego se transferiram, no final do século VI, para a Grécia ocidental, Parménides tivera, em particular, um íntimo contacto: fora iniciado nelas, provavelmente, pelo seu mestre Amínias, pitagórico, homem pobre, mas nobre e íntegro, e para quem Parménides, riquíssimo, construiu um monumento fúnebre[6]. Também Parménides detectou, analogamente aos Pitagóricos, dois princípios contrários (τἀντία)[7] no "fogo" e na "noite", de que "tudo está cheio… visto que cada coisa se obtém da união dos dois (πᾶν πλέον ἐστίν...ἐπει; οὐδετέρωι μέτα μηδέν)[8]". Parménides não fora um simples repetidor das doutrinas pitagóricas, mas as criticara especial e fortemente num ponto capital. Como é claramente evidente das teses polémicas do seu grande discípulo Zenão, mas como também já se manifestava nos seus versos, Parménides pensou o cosmo segundo o paradigma da continuidade: à descontinuidade de uma realidade composta e estruturada por números-partículas, defendida pelas antigas doutrinas pitagóricas, ele contrapôs uma concepção do cosmo que possui as características do οὐλομελές, do ἕν, do συνεχές[9], isto é, da compactidade, da unidade, da continuidade. A importância desta polémica, que nasce na Grécia de 2500 anos atrás, a polémica sobre o *continuum-discretum* que via, na Antiguidade, Parménides contrário aos Pitagóricos, mostra-se evidente apenas se pensarmos que ainda hoje as discussões entre os defensores das teorias ondulatórias e os defensores das teorias corpusculares não parecem ter encontrado uma definitiva composição, e indico aqui, por este motivo, apenas os grandes nomes de Planck, de De Broglie, de Einstein, de Heisenberg, de Schrödinger.

---

[6] DL IX 21 = DK28A1.
[7] DK28B8.59.
[8] DK28B9.3-4.
[9] DK28B8.4-6.

A figura de Parménides aparece portanto bem inserida num vivo debate científico sobre um problema determinado, e por isso bem longe daquela imagem do filósofo empenhado em dissertações abstractamente metafísicas e desprezador das experiências. Que Parménides se inserisse plenamente no contexto da atitude científica geral do V século a.C. concernente à especulação acerca do homem é claro pelos respeitáveis testemunhos de Aristóteles e de Teofrasto, além de ser claro também por uma longa série de testemunhos antigos. A estes testemunhos, exactamente por essa outra imagem ser já "natural", não se tinha dado muita consideração[10]. No IV livro da *Metafísica*, durante um discurso que pretende refutar o relativismo gnoseológico de Protágoras, um discurso que quer criticar a íntima ligação que une φρόνεσις a αἴσθησις, a inteligência, o pensamento, à sensação, Aristóteles[11], como defensor dessas doutrinas, cita precisamente Parménides junto com Empédocles, Demócrito e Anaxágoras, e até os liga a Homero, que numa famosa passagem da *Ilíada* (23, 698) dissera que o herói, delirante pela ferida, "jazia com pensamentos alterados na sua mente". Também Teofrasto, num discurso centrado sobre a sensação, que pretende distinguir entre os que admitiram que ela se dá segundo o princípio do "semelhante com o semelhante" (sendo estes Parménides, Empédocles e Platão), e os que defenderam que ela se dá segundo o princípio do "contrário" (isto é, Anaxágoras e Heráclito), também ele, em resumo, testemunha que para Parménides, não só a διάνοια é sempre συμμετρία, mas que há até uma identificação entre αἰσθάνεσθαι e φρονεῖν, ou seja, precisamente entre sentir e pensar[12].

Mas a este propósito, felizmente, dispomos dos versos originais de Parménides, que os mesmos Aristóteles e Teofrasto citam como prova dos próprios argumentos. Trata-se dos 4 versos do importantíssimo fragmento 16:

ὡς γὰρ ἕκαστοτ᾽ ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυκάμπτων,
τὼς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται· τὸ γὰρ αὐτό
ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν
καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα

[10] *Cf.* Diógenes Laércio (IX 21-23 = DK28a1), Suid. (*s.v.*), Jâmblico (*v. Pith.* 166 = DK28A4), Eusébio (*chron.* a) Hieron = DK28A11), Simplício (*de caelo* 556, 25 = DK28A14), Menander [mais exactamente Genethlios] *reth.* I 2, 2 e I 5, 2 = DK28A20), Hipólito (*ref.* I 11 = DK28A23), Plutarco (*adv. Col.* 1114 b).
[11] *met.* 1009b1-14.
[12] THEOPHR. *de sens.* 1sgg. = DK28A46.

Com efeito, segundo a relação que em cada um se instaura entre as
partes móveis que o [constituem,
assim aos homens chega o intelecto; pois o mesmo
é o que nos homens pensa: a natureza das partes que o constituem,
em todos e em cada um; pois o pensamento é o conjunto destas relações todas.

O fragmento apresenta-se, nos quatro versos que nos chegaram, extraordinariamente compacto na sua estrutura lógica e sintáctica, e extremamente claro na sua formulação conceptual. Ao ligar intimamente o νόος e o νόημα à natureza das partes que constituem o corpo, de modo que cada homem aparece como uma unidade indivisível de corpo e pensamento, essa é uma ulterior prova da impossibilidade de separar e de contrapor racionalidade e sensibilidade em Parmênides. Há uma relação muito forte (ὡς... τώς) entre as μέλεα, as partes que constituem cada homem, e o seu νόος, o seu intelecto. O sentido desta relação é este: que é sempre a φύσις μελέων (isto é, a configuração particular que assume em cada homem a síntese entre as suas partes constituintes) a determinar o seu pensamento. De facto, é sempre ela aquilo que precisamente (ὅπερ) nos homens pensa; e, com efeito, o νόημα exprime exactamente a totalidade do homem (τὸ πλέον), é a significação pregnante do seu *ser* em sentido pleno.

Mas se Parménides está na origem da origem da filosofia, ele está também na origem do problema da verdade. E a este propósito gostaria de debruçar-me sobre ela, em particular para mostrar como, mesmo acerca deste problema, seria mais interessante dedicar-se ao texto do Eleata, pondo de parte a imagem *vulgata* da filosofia de Parménides. Como é sabido, durante séculos quis-se ver uma fenda no interior do poema de Parménides, fenda que seria marcada pelos versos 50-51 do fragmento 8: "Com isto eu interrompo o discurso certo e o pensamento / acerca da verdade; a partir daqui aprende as opiniões dos homens". Sobre estes versos construiu-se uma improvável dicotomia entre as duas partes do poema, a primeira dedicada à "verdade", a segunda dedicada às "opiniões". Na primeira, Parménides exporia as linhas de uma filosofia "verdadeira" sobre o ser (o que quer que signifique pois este ser); na segunda, as linhas de um enganador quadro das opiniões dos homens, e, por conseguinte, toda uma cosmologia, uma antropologia, enfim, uma filosofia da natureza fundamentalmente "falsas". Desta maneira, com muito simplismo, resolvia-se o problema da verdade em Parménides: verdadeiro é o ser, e, por conseguinte, o discurso sobre o ser, falsas são as opiniões, e, consequentemente, todo o discurso sobre as opiniões. A historiografia filosófica mais atenta já desfez este quadro, não só ao "saldar" novamente as duas partes do poema,

dando outra vez textura e dignidade filosóficas ao discurso sobre as opiniões, mas também ao aprofundar as íntimas relações teoréticas que existem entre as duas partes. Também eu trabalhei neste quadro não só de revalorização da *doxa* de Parménides, mas inclusive de reconsideração do sentido da unicidade do pensamento do Eleata, publicando um livro há cerca de trinta anos[13]. O que, em vez disso, queria tentar aqui é uma análise do sentido e das condições da verdade para Parménides, para mostrar como a sua posição não é de modo nenhum monolítica, mas contém no seu interior 'fendas' teoréticas que, sabiamente usadas pelos sofistas, em particular por Protágoras e por Górgias, Platão tentará em seguida reparar, com um complicado enquadramento de fidelidade e ao mesmo tempo de superação da perspectiva do Eleata.

De facto, a verdade é também um problema para Parménides. Problema porque, embora sendo bastante claras as coordenadas teoréticas nas quais se situa a sua perspectiva, não é fácil esclarecer o significado e as implicações desta perspectiva. O fragmento 3 (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι: "com efeito, é a mesma coisa pensar e ser"), lido fora de qualquer horizonte neoplatónico ou idealístico, dentro do qual, a partir de Plotino, nos foi legado, fala-nos apenas de uma coincidência, de uma identidade, ou de uma indivisibilidade. Mas enquanto o "pensar" é fácil de perceber, mais difícil se mostra perceber o campo semântico do εἶναι, do "ser". Como é sabido, para indicar o objecto da sua investigação, Parménides não usa o termo "ser", mas sim τὸ ἐόν, o ente, "aquilo que é". E então o primeiro problema é: o ser de B3 é a mesma coisa que τὸ ἐόν, ou indica outra coisa qualquer? O problema complica-se porque junto a "aquilo que é" aparece também um τὸ μὴ ἐόν, um não-ente, "aquilo que não é", e dele se diz explicitamente que não é cognoscível nem enunciável (B2.7-8: οὔτε γνοίης ... οὔτε φράσαις), portanto, evidentemente não é pensável. Existe pois uma íntima relação entre a sequência: ser-pensar-conhecer, e, especularmente, entre a outra: não ser-não pensar-não conhecer. E as duas sequências poderiam verosimilmente enriquecer-se, respectivamente, com um "exprimir-dizer" e com um "não exprimir-não dizer", baseando-se, por exemplo, no verso 1 do fragmento 6, em que o λέγειν, o dizer, está necessariamente ligado ao νοεῖν, ao pensar[14].

[13] G. CASERTANO, *Parmenide il metodo la scienza l'esperienza*, Napoli 1978 (II ed. Napoli 1989).
[14] B6.1: χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ᾽ ἐὸν ἔμμεναι. Sobre esta íntima ligação *cf.* também B8.8, B8.17.

Permanece o problema sobre o que é o εἶναι do fragmento 3, e em que ele se distingue do τὸ ἐόν. De facto, todos os σήματα de B8 dizem respeito a "aquilo que é": ingénito, indestrutível, compacto, imutável, etc., e creio que não existe em nenhum dos versos de Parménides a indicação de "o que é" o ser. E se os "sinais" de "o que é" são as modalidades em que ele pode ser pensado/dito, o "ser" de B3 é deixado à nossa leitura, isto é, à nossa interpretação. O cânone hermenêutico que apresenta o "ser" de Parménides como englobando em si, contemporaneamente, o plano da realidade, do existir, o plano da 'pensabilidade', do pensar, e o da enunciação, do dizer, poderia ser correcto e também iluminante para "perceber" o pensamento de Parménides, mas não pode ser aplicado à letra. Se temos de perceber, temos de traduzir, isto é, temos de interpretar, e creio que, deste ponto de vista, não nos ajudaria traduzir o εἶναι em todas as suas formas verbais, em positivo ou em negativo, com "ser" variamente conjugado. Seria, talvez, mais correcto (mas se calhar só mais simples, ou menos trabalhoso ao leitor) escolher traduzir aquelas formas sempre da mesma maneira, mas não há dúvida de que o problema não se resolveria. Além disso, deve-se ter presente que Parménides usa não só a forma infinitiva εἶναι, mas também, talvez como sinónimos, ἔμμεναι[15], πέλειν[16], πελέναι[17].

E portanto é preciso escolher. B6.1 nos diz: χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ᾽ ἐόν ἔμμεναι. Especularmente, B8.8-9: οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν [o sujeito é precisamente o μὴ ἐόν do verso 7] ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι. Traduzimos: "é preciso dizer e pensar que aquilo que é existe"; "[aquilo que não é] não é enunciável nem pensável, porque não existe". E então, o plano semântico de "aquilo que é", como delineado no fragmento 8, é o plano da realidade, física, existencial, formalizado precisamente na forma linguística τὸ ἐόν; esta serve para indicar o todo, o cosmo das coisas existentes, cosmo esse que é visto, com um movimento de abstracção do pensamento, na sua unidade, que dispensa a multiplicidade dos fenómenos particulares que nele se manifestam. Digamos já que esta não é uma perspectiva original de Parménides: de Tales em diante – se é verdadeira a sua afirmação que diz ἕνα τὸν κόσμον[18], mas não vejo nenhum motivo para duvidar de que seja verdadeira –, a unidade e a unicidade do cosmo (que não excluem obviamente a multiplicidade dos mundos

[15] B6.1.
[16] B6.8.
[17] B8.11.
[18] Aët. II 1, 2 = DK11A13b.

possíveis que o constituem) é doutrina dominante na reflexão grega; como testemunha com autoridade Aristóteles em relação a "todos os que filosofaram em primeiro lugar"[19], acrescentando que, nesta perspectiva, "nada nasce e nada se destrói"; como já havia poetado Xenófanes naquelas duas afirmações, só em aparência contraditórias, em que, por um lado, se diz que nada nasce, nada se destrói e nada se move porque o uno-todo é isento de devir[20], e, por outro lado, se diz que tudo o que nasce é mortal[21].

E também para Parménides o uno-todo é precisamente ingénito, indestrutível, compacto, contínuo, homogéneo (B8), enquanto que "as coisas que são", os fenómenos particulares, nascem e terão um fim (B19). E antes e depois de Parménides, com Anaximandro, Anaxímenes, Melisso, Filolau, Heráclito, Empédocles, Anaxágoras, Demócrito se dissera e se repetirá que o nascimento e a morte são nomes de casos que concernem os fenómenos particulares que acontecem na realidade, mas não tocam de maneira alguma e não podem ser aplicados à realidade mesma entendida como uno-todo[22].

Os dois aspectos absolutamente novos em Parménides são, por um lado, a demonstração lógica e formal das duas teses, tal como ela se desenvolve fundamentalmente nos versos centrais do fragmento 8, e, por outro lado, a clara teorização do método, da "via de investigação" (B2-B7), através da qual os dois tipos de afirmações podem ser alcançados. O segundo destes aspectos é aquele que concerne propriamente ao nosso tema. Afirmada a identidade entre pensar e ser, podemos entender esta identidade no sentido que cada vez que se pensa, pensa-se algo que é, ou seja, que existe, enquanto que não se pode pensar algo que não é, ou seja, que não existe. E assim em B8.34: ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκεν ἔστι νόημα, "e é a mesma coisa o pensar e aquilo que é pensado"[23]. Isto significa não só que o pensar está inseparavelmente ligado ao pensado, pela evidente razão de que não pode haver pensamento que não seja pensamento de algo, mas também pela razão mais profunda de

[19] ARIST. *met.* A 3.983b6.
[20] HIPÓL. *ref.* I 14, 2 = DK21A33.
[21] D.L. IX 19 = DK21A1.
[22] Anaximandro: DK12A1; Anaxímenes: DK13A11; Melisso: DK30A5, A10, B1, B7-8; Filolau: DK44A16,B21; Heraclito: DK22A6; Empédocles: DK31B8, B9; Anaxágoras: DK59B17; Demócrito: DK68A37, A49; A57-59.
[23] Os vv. 34-36 deste fragmento, são, como é sabido, de difícil tradução e interpretação. Para a minha interpretação, e para a discussão das outras interpretações, *cf.* o ensaio citado na nota 13. Uma das dificuldades de tradução deste verso é o sentido a ser dado ao οὕνεκεν do verso 34. Eu interpreto-o como τὸ οὗ ἕνεκα (testemunhado por Simplício, *phys.* 87,17), porque o objecto do pensar é sempre o ser, no sentido de algo que existe. Mas, de facto, poder-se-ia também interpretar o οὕνεκεν como οὗ ἕνεκα, no sentido que a causa, ou melhor o fundamento do pensar, é sempre o ser-existir, como confirma o verso 35. Não acredito, porém, que possa ser interpretado como ὅτι.

que o pensamento assenta no ser, no sentido que não é concebível um pensamento que não seja pensamento da realidade, ou então, mas é o mesmo, que é sempre uma realidade aquilo que se exprime no pensamento. Assim é, de facto, nos versos seguintes: “Já que sem aquilo que é, nos limites dos quais ele é enunciado, não encontrarás o pensar; nada mais, com efeito, é ou será fora daquilo que é”[24]. O pensar assenta então no ser, está agrilhoado aos limites da realidade, para usar a poderosa expressão do verso 31[25]; e cada vez que se pensa, e portanto se diz, um pensado, pensa-se, e portanto se diz, uma realidade. Especularmente: não existe, não se pode pensar e portanto não se pode dizer, uma não-realidade, algo que não é, que não existe.

Tudo isto é bastante claro. O problema nasce quando o ser e o pensar se ligam precisamente à “verdade”. Pensar e dizer o ser, isto é, algo de real, é evidentemente pensar e dizer a verdade. Todo o discurso sobre τὸ ἐόν, sobre a realidade, com todas as suas demonstrações, os seus princípios lógicos, a explicitação das características e das determinações de “aquilo que é”, é claramente um discurso ἀμφὶς ἀληθείης, que se move no reino e nos confins da verdade[26]. E a verdade, para Parménides, está fortemente ligada à persuasão; o caminho da persuasão, com efeito, “segue” a verdade[27]: tudo o que foi dito acerca de τὸ ἐόν é, não só um discurso verdadeiro, mas também um πιστὸς λόγος, um discurso digno de confiança, e portanto credível[28]. É de notar, algo que nem sempre é feito, esta íntima ligação em Parménides – que depois aparecerá em Górgias e naturalmente em Platão – entre verdade e persuasão: um discurso verdadeiro é sempre um discurso que convence, que persuade. E este é sobretudo todo o discurso sobre τὸ ἐόν, o discurso sobre a realidade vista como uno, como todo, na determinação lógica e necessária das suas características fundamentais. Mas a verdade do discurso sobre τὸ ἐόν é ao mesmo tempo o próprio constituir-se deste discurso: por outras palavras, o *método*; aquilo a que Parménides chama a ὁδὸς διζήσιος, a via de investigação. E é *somente* a via de investigação que impele τὸ ἐόν à constituição de um caminho (κέλευθος) para a verdade, enquanto que a que pretende falar sobre τὸ μὴ ἐόν é um ἀταρπός, um trilho absolutamente intransitável,

[24] B8.35-37: οὗ ἕνεκα οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧι πεφατισμένον ἐστιν, εὑρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ ἢ ἔστιν ἢ ἔσται ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος.
[25] B8.31: πείρατος ἐν δεσμοῖσιν.
[26] B8.51.
[27] B2.4: ἀληθείηι γὰρ ὀπηδεῖ.
[28] B8.50.

porque “aquilo que não é” não se pode conhecer nem dizer[29]. Como afirmei antes, esta óptica mostra-se monolítica ao estabelecer nítidas diferenças, conexões e exclusões. E no entanto, não é assim tão monolítica, precisamente pela introdução do factor “persuasão”, como de seguida veremos.

Portanto, se o reino da verdade coincide com o do ser, isto é, com o da realidade, o reino do não ser, isto é, o do não real, deveria ser o da falsidade: e então, se dizer a verdade significa dizer as coisas que são, dizer a falsidade deveria significar dizer as que não são. O problema é que estas equações nunca são afirmadas explicitamente por Parménides, embora a primeira se possa deduzir bastante legitimamente, como vimos. O que é explicitamente negado é que se possa pensar e dizer o que não é. Os dois primeiros versos de B7, exactamente os que são citados por Platão no *Sofista*[30], dizem que “jamais se poderá impor com a força o seguinte: que existam as coisas que não existem. Mas afasta tu o pensamento desta via de investigação”. Já vimos como “aquilo que não é” não é possível dizê-lo nem pensá-lo, a partir do momento que não existe[31]. E que algo de impensável e de indizível não seja sequer “verdade” é re-afirmado mais à frente, nos versos 17-18 do mesmo fragmento B8: uma das vias de investigação é “impensável e indizível [de facto, não é a *verdadeira* via], enquanto que a outra existe e é autêntica” (τὴν μέν ἐᾶν ἀνόητον ἀνώνυμον (οὐ γὰρ ἀληθής ἔστιν ὁδός), τὴν δ᾽ ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι); onde o termo ἐτήτυμον oferece um significativo reenvio quer ao plano da realidade quer ao da verdade. Então: se não é possível pensar e dizer o que não é, e se é possível apenas pensar e dizer o que é, e se, de cada vez que se pensa e se diz o que é, pensa-se e diz-se a verdade, a consequência da afirmação de Parménides deveria ser exactamente a que os sofistas dela retiram, sobretudo Protágoras e Górgias, ou seja, que cada vez que se diz, diz-se sempre a verdade, logo que todos os discursos são verdadeiros. Mas é mesmo assim?

Com efeito, esta poderosa perspectiva, que liga a verdade ao ser, proclamando pensável e dizível apenas o ser, e que, ainda assim, estabelece em termos nossos uma analogia, ou uma identidade, entre as leis do real e as do pensamento (pressuposto que foi e é fundamental para o desenvolvimento do pensamento científico, bem como do filosófico); esta perspectiva, dizíamos, apresenta no seu interior perigosos desvios – muito antes que as perspicazes análises de um Górgias as trouxessem para a luz e as ampliassem. De facto,

[29] B2.4-8.
[30] *Soph*. 237a, 258d.
[31] B8.8-9.

Parménides convida a bem reflectir (κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας: "tira proveito do discurso que ouves"), em B2, sobre "as únicas vias de investigação pensáveis"[32], uma das quais οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, isto é, não pode não existir, e que é precisamente o caminho (κέλευθος) da verdade da qual não se pode senão gerar persuasão, enquanto que a outra é *absolutamente intransitável* (παναπευθέα). Esta via não transitável é evidentemente a (ou as) de B6, aquela na qual os homens "das duas cabeças" se movem, que afirmam o ser e o não ser, o existir e não existir, como ταὐτόν, a mesma coisa. Isto significa que um discurso sobre o que não é, portanto um discurso não verdadeiro, pode ser feito na mesma. De facto, em B8.50, dá-se fim ao discurso certo e ao pensamento *sobre a verdade*, mas nem por isso o discurso termina; começa-se um outro que, se não é verdadeiro, não deixa de ser menos importante pelo vasto programa do saber pré-anunciado nos últimos versos do fragmento 1: "É necessário que tu aprendas tudo, quer o fundo imutável da verdade sem contradições, quer as experiências dos homens, em que não há verdadeira certeza. Mas custe o que custar também estas aprenderás, a partir do momento que as experiências devem ter um valor para aquele que investiga tudo em todos os sentidos" [33].

O discurso sobre as opiniões, isto é, sobre as experiências dos homens, que evidentemente não possui o grau de verdade do discurso sobre τὸ ἐόν, é parte fundamental da construção do conhecimento humano: é um discurso "não verdadeiro", mas nem por isso é um discurso "falso". Em B2, a via de investigação, se não é propriamente uma ὁδός, é todavia uma ἀταρπός, uma κέλευθος, e embora não sendo transitável, παναπευθής (ou melhor, é absolutamente intransitável), pode ainda assim ser pensada, por fazer parte das únicas vias que podem ser pensadas (νοῆσαι). E portanto pode-se pensar e dizer também o falso, não só como fazem os δίκρανοι de B6.5, que é gente que não sabe avaliar (ἄκριτα φῦλα) e que mistura nos seus discursos o ser e o não ser, o existir e o não existir, mas também como fazem os que falam sem método sobre a natureza. Estes, com efeito, ao confundir as vias, atribuem a "aquilo que é" os nomes "nascer" e "morrer"[34], "mudar", que, em rigor, não lhe podem ser atribuídos, a partir do momento que são características não de

[32] B2.2: ὁδοὶ μοῦναι διζήσιος...νοῆσαι.

[33] B1.28-32. Para a justificação desta tradução, e especialmente para a tradução de δόξαι por "experiências", veja-se o meu ensaio citado *supra*, em particular n. 32 nas pp. 56-59; pp. 203-213.

[34] B8.39-41: "Em relação a ele [aquilo que é] são-lhe dados todos os nomes que os homens estabeleceram acreditando serem verdadeiros, isto é, nascer e morrer, existir e não existir, mudar de lugar e mudar a cor brilhante".

"aquilo que é", mas das "coisas que são", isto é, das unidades múltiplas dos fenómenos. E não só: nesta sua operação errada, eles "acreditam serem verdadeiros" aqueles nomes (B8.39: πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ)". Portanto, como se vê, também para Parménides se pode dizer o que não é verdade: e não só, pode-se também acreditar na verdade do não verdadeiro que se diz. Aqui reside o erro fundamental dos homens, aquele erro que constituía a "terceira via" de B6, ou a "segunda via" de que era preciso afastar-se (B6.4), e que se torna precisamente um erro fundamentalmente *metodológico*. Erro que consiste em atribuir as características de "aquilo que é" às "coisas que são", e vice-versa, isto é, em atribuir as características da imutabilidade, da homogeneidade, da continuidade, da unidade, à multiplicidade dos fenómenos mutáveis e 'transeuntes', quando estas são características unicamente da realidade pensada na sua totalidade; e vice-versa ainda, as características da mudança, da multiplicidade, da descontinuidade, do nascimento e da morte a "aquilo que é", quando essas são características unicamente das "coisas que são".

É claro que a perspectiva hermenêutica aqui esboçada se liga intimamente a uma reconsideração em positivo da δόξα de Parménides, fortemente conexa à ἀλήθεια no quadro de um conhecimento da realidade que seja o mais amplo e omni-abrangente possível. Se é só o discurso sobre τὸ ἐόν a ser verdadeiro, porque é um discurso metodológico, matemático, geométrico, o discurso sobre as opiniões, ou sobre as experiências dos homens, mesmo não sendo verdadeiro, não é todavia falso: é verosímil, tal como qualquer discurso sobre a realidade física, sobre a fenomenalidade, desde Parménides a Platão (recorde-se o εἰκός do *Timeu*), até Einstein ("se é certo, não é física"). De facto, a δόξα aparece em B1.30 flanqueada ao "coração imutável da verdade bem redonda", isto é, à "verdade sem contradições", como parte integrante do programa de saber que a deusa expõe a Parménides. É verdade que a πίστις ἀληθής reside apenas na "verdade" e não na δόξα; mas é igualmente verdade que a deusa insiste por duas vezes (B1.28, B1.31) sobre a *necessidade* de o saber do εἰδὼς φώς, do homem que sabe, englobar também τὰ δοκοῦντα, ou seja, precisamente as opiniões, as experiências, cujo verdadeiro valor deve ser bem compreendido. Em todo o contexto, portanto, destes últimos versos de B1, δόξαι e δοκοῦντα não têm absolutamente uma conotação negativa; pelo contrário, é importante, ou melhor, é necessário (χρήν) que elas sejam investigadas, que sejam estudadas, porque sábio é exactamente aquele que "investiga tudo em todos os sentidos" (B1.32). Os versos de B8.50-52 confirmam e

esclarecem: também aqui as δόξαι dos homens devem ser aprendidas (B8.52: μάνθανε); as δόξαι sobre as quais, se não é possível, como vimos, construir um discurso verdadeiramente credível, é porém necessário construir um discurso verossímil, uma construção lógica que todavia se baseie num κρίνειν λόγωι, num juízo racional. O erro dos homens não é portanto o de falar do mundo das δόξαι, mas o de falar dele de maneira confusa, imprecisa, sem seguir nenhum método, ou pior ainda, seguindo um certo método para depois abandoná-lo e seguir o método oposto (B6.7-9): é assim que se torna ἄκριτα φῦλα, gente que não sabe avaliar. Enfim, em B19, que constitui provavelmente o fim do poema, reaparecem as δόξαι, e desta vez referem-se evidentemente a todo o conteúdo da chamada segunda parte do poema, em que se fala das estrelas (B10-12), do sol (B10-11), da lua (B10-11, B14-15), da geração dos animais (B12, B17) e dos homens (B12, B17-18), da terra (B11, B15a), da percepção, da sensação e do pensamento (B16). E também aqui, como se vê claramente, todo o discurso da deusa sobre estas δόξαι não é um discurso "falso": é sim um discurso que versa sobre a multiplicidade dos fenómenos considerados nas suas várias individualidades e propriedades, um discurso sobre os ἐόντα, e não sobre a realidade na sua totalidade e na sua unidade; mas é ainda um discurso que consegue instaurar ligações, relações, conexões – na linguagem de Parménides do fragmento 4, um discurso que consegue tornar παρεόντα os ἀπεόντα, na nossa linguagem, um discurso que consegue encontrar a lei imutável da mudança, da transformação. Por outras palavras, as δόξαι dos homens aparecem agora como a descrição da totalidade dos aspectos particulares daquela "ordem cósmica racionalmente verossímil" que a deusa prometera expor em B8.60.

Em conclusão, podemos dizer que não há uma oposição entre o campo da ciência e o da experiência comum, entre o processo do discurso racional e o das experiências sensíveis, mas uma continuidade. Uma continuidade que é dada pelo νόος, pelo intelecto, pela mente do homem que conhece. A intervenção do νόος na leitura da experiência comum, essa intervenção necessária para que este mundo possa constituir não uma sucessão caótica de factos e de aparências, mas um cosmo racionalmente ordenado, é precisamente a de dar um justo valor, uma justa colocação (veja-se o ὡς εἶναι de B1.31-32) à multiplicidade dos fenómenos dessa única realidade em que o homem vive e trabalha.

Tradução de

Maria da Graça Gomes de Pina

Nota bibliográfica

AA.VV., *La scuola eleatica*, "La Parola del Passato", vol XLIII, Napoli 1988.
AUBENQUE P. (dir.), *Études sur Parménide*, Tome I-II, Paris 1987.
AUSTIN S., *Parmenides*, Yale 1986.
CALOGERO G., *Studi sull'eleatismo*, Roma 1932 (Firenze 1977).
CAPIZZI A., *Introduzione a Parmenide*, Roma-Bari 1975.
CAPIZZI A., *La porta di Parmenide*, Roma 1975.
CASERTANO G., *Una nuova lettura di Parmenide*, in "Atti dell'Accad. di Scienze Mor. e Pol. della Soc. Naz. di Scienze, Lettere e Arti in Napoli" 85 (1974), pp. 379-421.
CASERTANO G., *Parmenide il metodo la scienza l'esperienza*, Napoli 1978 (II ediz. Napoli 1989).
CASERTANO G., *Parménide, Platon et la vérité* ; in M. Dixsaut-A. Brancacci (Tex. réu. par), *Platon source des présocratiques. Exploration*, Vrin, Paris 2002, pp. 67-92.
CASERTANO G., *Pitagorici ed Eleati*, in M. Bugno (a cura di), *Senofane ed Elea tra Ionia e Magna Grecia*, Napoli 2005, pp. 213-240.
CASERTANO G., *Parmenide alle origini del pensiero filosofico e scientifico*; in L. Rossi (a cura di), *Elea. Il divenire di una cultura, l'essere di un pensiero*, Agropoli 2005, pp. 81-90.
CASSIN B., *Si Parménide*, Lille 1980.
CASSIN B., *Parménide, Sur la nature ou sur l'étant. La langue de l'être?*, Manchecourt 1998.
CERRI G., *Parmenide, Poema sulla natura*, Milano 1999.
CHERNISS H.F., *Parmenides and the "Parmenides" of Plato*, in "American Journal of Philology" 53 (1932), pp. 122-138.
COLLOBERT C., *L'être de Parménide ou le refus du temps*, Paris 1993.
CONCHE M., *Parménide, Le Poème*, Paris 1996.
CORDERO N.-L., *Les deux chemins de Parménide*, deux. éd., Paris-Bruxelles 1997.
CORNFORD F.M., *Parmenides' two ways*, in "Classical Quarterly" 27 (1933), pp. 97-111.
CORNFORD F.M., *Plato and Parmenides*, London 1939 (IV ed. 1958).
COULOUBARITSIS L., *Mythe et philosophie chez Parménide*, Bruxelles 1986.
COXON A.H., *The fragments of Parmenides*, Assen 1986.
DENYER N., *Language, Thought and Falsehood in Ancient Greek Philosophy*, London and New York 1991.
DE SANTILLANA G., *Prologo a Parmenide*, in *Prologo a Parmenide e altri saggi*, Roma 1971.
DIELS H., *Parmenides Lehrgedicht*, zw. Auf. Mit einem neuen Vorwort von W. Burkert und einer revidierten Bibl. von D. De Cecco, Sankt Augustin 2003.
DIELS H.-KRANZ W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, voll. 3, Dublin-Zürich 1968[13].
EBERT TH., *Wo beginnt der Weg der Doxa?,* in "Phronesis" 34 (1989), pp. 121-138.
FINKELBERG A., *Parmenides' foundation of the way of truth*, in "Oxford Studies in Ancient Philosophy", 6 (1988), pp. 39-67.
FINKELBERG A., *Being, truth and opinion in Parmenides*, in "Archiv für Geschichte der Philosophie" 81 (1999), pp. 233-248.
FRÄNKEL H., *Parmenidesstudien*, (1930), tr. ing. in *Studies in Presocratic Philosophy*, ed. Furley- Allen vol. II, London 1975, pp.1-47.
VON FRITZ K., *Die Rolle des νοῦς*, in *Um die Begriffawelt der Vorsokratiker*, hrsg. Von H.G. Gadamer, Dasrmstadt 1968, pp. 246-363.

GALLOP D.A., *Parmenides. Fragments*, Toronto 1984.
GERMANI G., Aletheie *in Parmenide*, in "La Parola del Passato", 43 (1988), pp. 177-206.
GIANNANTONI G., *Le due vie di Parmenide*, in "La Parola del Passato", 43 (1988), pp. 207-221.
GOLDIN O., *Parmenides on Possibility and Thought*, in "Apeiron" 26 (1993), pp. 19-35.
GÓMEZ LOBO A., *Parménides*, Buenos Aires 1985.
HEITSCH E., *Parmenides. Die Anfänge der Ontologie, Logik und Naturwissenschaft*, München 1974.
KAHN CH.H., *Being in Parmenides and Plato*, in "La Parola del Passato" 43 (1988), pp. 237-261.
KENIG CURD P., *Deception and Belief in Parmenides' Doxa*, in "Apeiron" 25 (1992), pp. 109-133.
LAFRANCE Y., *Las múltiples lecturas del Poema de Parménides*, in "Méthexis" 5 (1992), pp. 5-27.
LAFRANCE Y., *Le sujet du Poème de Parménide: l'être ou l'univers?,* in "Elenchos" 20 (1999), pp.265-308.
LASCARIS C., *Parmenides: sobra la naturaleza*, in "Revista de filosofia de la Universidad de Costa Rica" 13 (1975), pp. 1-55.
LESHER J.H., *Parmenides' Critique of Thinking. The Poluderis elenchos of Fragment 7*, in "Oxford Studies in Ancient Philosophy" 2 (1984), pp. 1-30.
MANSFELD J., *Die Offenbarung des Parmenides und die menschlichen Welt*, Assen 1964.
MANSFELD J., *Parmenides. Über das Sein*, Stuttgart 1985.
MATSON W., *Parmenides unbound*, in "Philosophical Inquiry" 2 (1980), pp. 345-360.
MOURELATOS A.P.D., *The route of Parmenides*, New Haven and London 1970.
O'BRIEN D., *Le non-être dans la philosophie grecque: Parménide, Platon, Plotin*, in *Études sur le"Sophiste"*, éd. par P. Aubenque, Napoli 1991, pp. 317-364.
ROBBIANO C., *Becoming Being. On Parmenides' transformative philosophy*, Sankt Augustin 2006.
RUGGIU L., *Parmenide*, Venezia-Padova 1975.
RUGGIU L.-REALE G., *Parmenide, Poema sulla natura*, Milano 1991.
SANDERS K.R., *Much ado about nothing: μηδέν and τὸ μὴ ἐόν in Parmenides*, in "Apeiron" 35 (2002), pp. 87-105.
SCHWABL H., *Sein und Doxa bei Parmenides* (1953), in *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*,
hrsg. von H.G.Gadamer, Darmstadt 1968, pp. 391-422.
TARÁN L., *Parmenides*, Princeton 1965.
TRINDADE SANTOS J.G., *Parménides*, *Da Natureza*, Queluz 1997.
UNTERSTEINER M., *Parmenide. Testimonianze e frammenti*, Firenze 1958.
WIESNER J., *Parmenides. Der Beginn der Aletheia,* Berlin 1996.